

FILOSOFIA DAS MASSAS NO PÓS-MODERNISMO: SIMULACRO, MULTIPLICIDADE, JOGOS DE LINGUAGEM E *MULTITUDE*

PHILOSOPHY OF MASSES IN POST-MODERNISM: SIMULACRUM, MULTIPLICITY, LANGUAGE GAMES AND *MULTITUDE*

Rafael Duarte Oliveira Venancio¹

VENANCIO, R. D. O. Filosofia das massas no pós-modernismo: simulacro, multiplicidade, jogos de linguagem e *multitude*. **Akrópolis** Umuarama, v. 18, n. 3, p. 183-194, jul./set. 2010.

RESUMO: O presente artigo busca analisar como o conceito de massas é analisado na filosofia dita pós-moderna. Usando a intersecção entre Filosofia da Linguagem e Filosofia Política, o conceito se metamorfoseia em diversos autores (Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Roland Barthes, Gilles Deleuze) para desembocar naqueles que trabalham o conceito atualmente em filosofia: Michael Hardt e Antonio Negri.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-Moderno; Massas; Linguagem.

ABSTRACT: This article examines how the concept of masses is discussed in postmodern philosophy. Using the intersection between philosophy of language and political philosophy, the concept is transformed by various authors (Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Roland Barthes, Gilles Deleuze) to culminate in those who work the concept currently in philosophy: Michael Hardt and Antonio Negri.

KEYWORDS: Postmodern; Masses; Language.

¹Mestrando em Ciências da Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), na área de concentração I: Teoria e Pesquisa em Comunicação e graduado em Comunicação Social - Habilitação em Jornalismo pela ECA-USP. Bolsista de Mestrado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Também é editor da revista Anagrama e autor dos livros *Di-fusão Metropolitana e Divulgação Científica* (Plêiade, 2007) e *Jornalismo e Linha Editorial* (E-papers, 2009). Email: rdov1601@yahoo.com.br

Recebido em abril/2010

Aceito em junho/2010

INTRODUÇÃO

E pluribus unum. De muitos, um. Inicialmente, o autor do poema *Moretum*, tradicionalmente atribuído a Virgílio, queria com essa expressão indicar a mistura das cores em uma só em uma determinada salada típica (*moretum*). No entanto, a frase tomou outros rumos, tornando-se mais uma das *sortes virgilianae*, ou seja, o uso de versos de Virgílio para pautar e/ou adivinhar o futuro.

Foi a força dessa frase que levou muitos *founding fathers* norte-americanos a considerá-la como lema oficial dos Estados Unidos da América. Aliás, de 1775 até 1956, quando *In God We Trust* foi posto como lema oficial, *E pluribus unum* era o lema *de facto* dos Estados Unidos, aparecendo no seu selo (brasão) até os dias atuais. Significava uma construção de um único país por meio dos muitos: muitas colônias, muitos cidadãos americanos.

Outras instituições também utilizam *E pluribus unum* como seu lema. A mais notória delas é o Sport Lisboa e Benfica, clube português de futebol, que o estampa em seu escudo. O Benfica, considerado o time de origem mais popular e com mais adeptos de Portugal, parece ampliar o lema – tanto em divulgação como em significação – por intermédio do amplo uso do seu escudo pelos benfiquistas em seus negócios sendo uma cena trivial, inclusive no Brasil, encontrarmos padarias e transportadoras com esse nome.

Já para a imprensa, *E pluribus unum* era utilizado para designar coletâneas de final de ano de revistas. A expressão representava a compilação das revistas ao longo do ano em um único volume. No entanto, para essa dissertação calcada no campo das Ciências da Comunicação, não há a intenção de utilizar essa faceta da expressão latina para introduzir o presente trabalho.

E pluribus unum funciona aqui tal como uma metáfora geral para descrever o foco principal trabalhado: a emergência, o percurso histórico e as facetas atuais daquilo comumente chamado de massificação. Enquanto conceito, a massificação possui um vértice que congrega três elementos básicos para caracterizá-lo como tal: (1) o vislumbre de uma ampla participação sociopolítica/cultural das camadas não pertencentes às elites sociais ou políticas ou culturais; (2) o âmbito de uma Comunicação Social, mes-

mo que seja fundada no presencial e/ou interpessoal; e (3) o contato direto entre as elites mencionadas e as camadas não pertencentes a elas.

Isso, na verdade, é apenas a forma demarcatória de um processo puramente comunicacional: como falar com os muitos que não eram participantes de um dado jogo social? Por isso, *E pluribus unum*, fazer desses muitos apenas um interlocutor, a massa. Isso demonstra um mecanismo que é possível demarcá-lo, mesmo agora em tempos contemporâneos, nas mais diversas práticas midiáticas. Mecanismo esse que encontra sua reflexão em diversos momentos do pensamento humano.

O presente artigo tem o objetivo de analisar essa reflexão em um momento particular: dentro dos debates vinculados à condição pós-moderna. Dessa forma, as próximas linhas revisarão conceituações, querelas, divergências e diálogos dentro de uma gama definida de autores (Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Roland Barthes, Gilles Deleuze) para desembocar naqueles que trabalham o conceito atualmente em filosofia: Michael Hardt e Antonio Negri. São linhas de mapeamento que buscam a delineação para ressaltar a importância que o conceito de massificação possui, mesmo sendo declarado “morto” com o advento da investigação comunicacional direcionada ao receptor (e suas vontades autônomas) e às mediações.

Massas e o Pós-Moderno

O que define o conceito de pós-modernidade e os autores que pertencem a essa corrente filosófica é motivo de muita controvérsia. Jean-François Lyotard utiliza a palavra *pós-moderno* para descrever as condições do conhecimento nas sociedades altamente desenvolvidas. No entanto, para definir o pós-modernismo, ele se utiliza de exemplos provenientes da estética.

“Aqui, então, resta a diferença: a estética moderna é um estética do sublime, mas uma estética nostálgica (...). A pós-moderna seria aquela que, no moderno, coloca em marcha o inapresentável na apresentação mesma; aquela que nega nela mesma a consolação das boas formas, o consenso do gosto que faz possível compartilhar” coletivamente a nostalgia do inatingível” (LYOTARD, 1984, p. 81).

Em *Condição Pós-Moderna*, são as grandes narrativas, *metanarrativas*, que legitimam o

conhecimento na modernidade e a sua decadência em uma fase pós-moderna. Essa noção acompanhará o pensamento de Lyotard tanto que, em *Au Juste*, um diálogo de Lyotard com Jean-Loup Thébaud a mesma temática será debatida e chegará na discussão da massificação.

Tudo se inicia com a afirmação de Lyotard (*apud* LYOTARD & THÉBAUD, 2008, p. 12) de que há poucas obras de arte modernas na contemporaneidade, “simplesmente porque muitas das assim chamadas obras modernas de hoje têm um público próprio. Uma simples instância: *pop music* não é moderna; é tão clássica quanto pode ser porque é dirigida para uma certa audiência e isso justamente não é verdade porque não é sabido a quem é dirigido. É uma questão de agradar e afetar”.

Ela é popular no sentido de que, na modernidade, não há mais um povo. Todas as músicas populares “são integradas em uma massa de *pop music*”, sem estabilidade, sistemática e com intensa reformulação para ressurgirem novamente. Elas são um sintoma de que o próprio popular em si é uma metanarrativa que entra em crise de legitimação.

Já no campo da massificação política, Lyotard (*apud* LYOTARD & THÉBAUD, 2008, p. 94) se questiona se “uma política regulada por tal ideia de multiplicidade é possível? É possível decidir de uma maneira justa nessa, e de acordo a essa, multiplicidade?”.

Ao não conseguir definir pela mera análise da política, Lyotard recorre para explicá-la pela via dos jogos de linguagem que regem nossa sociedade. Assim, as “minorias não são montagens sociais; elas são territórios de linguagem. Cada um de nós pertence a várias minorias, e o que é mais importante, nenhuma delas prevalece. É só assim que podemos dizer que a sociedade é justa. [Mas] pode ter justiça sem a dominação de um jogo [de linguagem] sob os outros?” (LYOTARD *apud* LYOTARD & THÉBAUD, 2008, p. 95).

É interessante que Lyotard constrói um paradoxo: a regra do jogo de linguagem da multiplicidade, da massificação, é que nenhum grupo social – que são jogos de linguagem – prevaleça, construindo a justiça. No entanto, ela, ao buscar a justiça, quebra sua própria regra, pois é um jogo de linguagem que prevalece sobre os

outros.

Dessa forma, Lyotard desvela a massificação enquanto uma das metanarrativas que regem a modernidade, uma das metaprescrições que regulam a totalidade da coletividade social. Dessa forma, Lyotard, ao mesmo tempo, nega as conclusões de Habermas e de Luhmann, “rascunhando o desenho de uma política que respeita tanto o desejo de justiça e o desejo pelo desconhecido” por meio da compreensão de jogos de linguagem, que são jogos de não-zero soma (LYOTARD, 1984, p. 67).

Uma visão oposta, mas similarmente pós-moderna, é aquela defendida por Jean Baudrillard. Esse autor descreve uma situação de hiper-realidade, na qual a simulação do mundo domina a representação pela própria base da última, a imagem. Existem quatro fases sucessivas da imagem: “(1) ela é o reflexo de uma realidade profunda; (2) ela mascara e deforma uma realidade profunda; (3) ela mascara a ausência de uma realidade profunda; e (4) ela não tem relação com qualquer realidade: ela é o seu próprio simulacro puro” (BAUDRILLARD, 1991, p. 13)².

Com o simulacro em voga, encontramos *acontecimentos televisivos* tal como o Holocausto, “isto é, que se tenta aquecer um acontecimento histórico *frio*, trágico mas *frio*, o primeiro grande acontecimento dos sistemas frios (...), de exterminação que em seguida vão se desdobrar sob outras formas (inclusive a guerra fria, etc) e dizendo respeito a massas frias” (BAUDRILLARD, 1991, p. 68)

Essas massas frias, os judeus, se tornam envolvidos pela própria morte e acabam “autogerindo, eventualmente, massas mais revoltadas: dissuadidas até à morte, dissuadidas da sua própria morte, de esquecer este acontecimento *frio* através de um *medium frio*, a televisão, e para as massas elas próprias frias, que terão aí ocasião de sentir apenas um calafrio fácil e uma emoção póstuma” que as dissuadiram, lançando no esquecimento com uma boa consciência estética da catástrofe (BAUDRILLARD, 1991, p. 68).

É interessante lembrar que Baudrillard (2008, p. 124) escrevera antes, em *A Sociedade de Consumo* (1970), que “a hipocrisia patética do *fait divers* por meio das comunicações de

²A isso, Baudrillard (1991, p. 13) completa: “No primeiro caso, a imagem é uma *boa* aparência – a representação é o domínio do sacramento. No segundo, é uma *má* aparência – do domínio do malefício. No terceiro, *finje ser* uma aparência – é do domínio do sortilégio. No quarto, já não é de todo do domínio da aparência, mas da simulação”.

massa exalta com todos os sinais da catástrofe (mortes, assassinatos, violações, revolução) a quietude da vida quotidiana”. É a instância da M.C.C. – Menor Cultura Comum – que faz toda forma de Comunicação Social ser massificadora, no seu sentido mais negativo. Ela surge da “combinação do suporte técnico e da M.C.C. (e não o efetivo da massa participante), [que] é que define a comunicação de massas. O computador surge também como *mass medium*, ainda que o jogo suscite a impressão de se individualizar”, se reduzindo à M.C.C. que é a instância de regulação máxima de todos (BAUDRILLARD, 2008, p. 131).

Podemos dizer que a M.C.C. é o verdadeiro conceito de massificação em Jean Baudrillard, mesmo que a palavra *massas* seja extremamente utilizada na amplitude de sua obra. É a M.C.C. que consolida o que Jean Baudrillard, mais tarde após a sua teoria de simulacros dos anos 1980, chamará de triunfo do social. É um triunfo que demonstra “o sinal de seu fim: a energia do social se inverte, sua especificidade se perde, sua qualidade histórica e sua idealidade desaparecem em benefício de uma configuração em que não só o político se volatilizou, mas em que o próprio social não tem mais nome. Anônimo. A massa. As massas” (BAUDRILLARD, 1985, p. 21).

Baudrillard trata as massas de uma forma que se distingue das outras formulações negativas do conceito: ele nem a vê como atriz de destruição (Canetti) e tirania (Tocqueville e outros), nem como passividade (Indústria Cultural). Ela não é nem sujeito, nem objeto.

Dessa forma, “a massa realiza esse paradoxo de ser ao mesmo tempo um objeto de simulação (ela só existe no ponto de convergência de todas as ondas médias que a descrevem e um sujeito de simulação, capaz de refratar todos os modelos e de revertê-los por hipersimulação (seu hiperconformismo, forma imanente de humor)” (BAUDRILLARD, 1985, p. 29).

No entanto, ao invés de permanecer fiel a uma análise destruidora, Baudrillard conclui o triunfo, logo fim, do social na massa de forma nostálgica, quase tocquevillesca. Identificando no socialismo o êxtase do triunfo do social, Baudrillard (1985, p. 86) conclui que “as sociedades que devotam suas energias para isso, que se lançam nesse sonho moral de socialização, estão perdidas de antemão. Este é o contrassenso fundamental. Felizmente elas sempre fracassa-

rão, escaparão a si mesmas, o social não se estabelecerá”.

Em uma linha de análise das representações – mas não dos simulacros como Baudrillard – por meio da linguagem – mas não da mesma forma que Lyotard –, encontramos Roland Barthes (1975, p. 181) que, em *Mitologias*, possui dois propósitos: “realizar, por um lado, uma crítica ideológica da linguagem da cultura dita de massa, por outro, uma primeira desmontagem semiológica dessa linguagem (...), com a convicção de que, tratando as ‘representações coletivas’ como sistemas de signos, seria talvez possível sair da denúncia” e revelá-la em detalhe.

Isso fica claro quando Barthes retoma um tema caro aos estudos de massificação: o proletariado sendo representado por Carlitos, personagem de Charles Chaplin. Em sua análise, Barthes retoma as ideias de Walter Benjamin, lembrando que Carlitos é prova de que “ver alguém não vendo é a melhor maneira de ver intensamente o que ele não vê (...). A sua anarquia, discutível politicamente, representa em arte, talvez, a forma mais eficaz de revolução” (BARTHES, 1975, p. 32).

Só que, para Barthes, isso está no domínio dos mitos e ideologias, lembrando que isso demonstra uma das facetas da sociedade burguesa contemporânea, a passagem do real ao ideológico, da *anti-physis* a uma *pseudo-physis*, lembrando que “o mito é formalmente o instrumento mais apropriado para a inversão ideológica que a define: a todos os níveis da comunicação humana, o mito realiza a inversão da *anti-physis* em *pseudo-physis*.”

Em um mesmo espírito de denúncia encontramos o raciocínio de Gianni Vattimo em *A Sociedade Transparente*. Para ele, culpar a massificação e a organização total pela situação atual da sociedade é não perceber os resultados possíveis da Comunicação Social, dos *mass media*. “A ‘sociedade do espetáculo’ de que falaram os situacionistas não é apenas a sociedade das aparências manipuladas pelo poder; é também a sociedade em que a realidade se apresenta com características mais brandas e fluidas”, instaurando a possibilidade da experiência da ambiguidade, que instaura a criatividade e liberdade (VATTIMO, 1992, p. 65).

Outro que entra nas denúncias pós-modernas que possuem correlação ao conceito de massificação, reelaborando-o, é Jacques Derri-

da. No entanto, ao invés de analisar a sociedade como um todo, Derrida se foca em analisar o pensamento de Karl Marx e, com isso, passando – e reelaborando – pelo conceito dele de massificação.

A premissa de seu livro *Spectres de Marx* é que os legados de Marx para a atualidade são fantasmas, espectros e espíritos, muito mais do que ideologias. A fonte dessa interpretação, para Derrida, está no próprio Marx e sua *espectropoética*, ou seja, sua obsessão por espíritos no seu trabalho. Claro que esses espíritos em Marx trabalham em um registro acima do senso comum do termo. Não são almas penadas, mortos, mas sim a presença, por exemplo, do hegeliano *Geist* e da própria citação famosa do *Manifesto Comunista* de que o espectro do comunismo ronda a Europa. Claro também que, em Derrida, encontramos esses espíritos filosóficos transmutados tal como se fossem almas penadas. Isso acontece graças às suas premissas pós-modernas de desconstrução que, tal como diria Lyotard (1984, p. 81), podem mostrar “o inapresentável na apresentação mesma”.

E, assim, lembrando a relação da filosofia marxista com a questão das massas, Derrida (1994, p.3) afirma que são espectros, no plural, de Marx. “Isso significa uma multidão, ou até mesmo uma massa, uma horda, ou sociedade, ou alguma população de fantasmas com ou sem povo, alguma comunidade com ou sem líder”.

A desconstrução do marxismo por meio da percepção de seu legado enquanto uma massa de espectros faz Derrida encontrar o cerne da metanarrativa que une todos os conceitos de Marx. “O que resta irreduzível a nenhuma desconstrução (...) é, talvez, uma certa experiência de promessa emancipatória; é, talvez, até mesmo a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, até mesmo um messianismo sem messianismo, uma ideia de justiça (...) e uma ideia de democracia” (DERRIDA, 1994, p. 59).

Werner Hamacher (2008, p. 201) acredita que, em Derrida, esse conceito de “messiânico não assume a forma de um único partido mas

de vários e, até mesmo, e talvez apenas mesmo, não é ligado aos sofrimentos e esperanças de uma única classe e assim, não é ligado à tradicional concepção de proletariado”. Assim, os espectros de Marx, uma massa, desconstróem a própria concepção de massificação da letra marxista. O que restaria do marxismo como indescritível – ou seja, a afirmação messiânica da emancipação – levaria à construção de uma nova massa: a *Nova Internacional*.

Ela é “uma ligação atemporal sem *status*, sem título e sem nome, mal é pública se não for clandestina mesmo, sem contrato, ‘fora dos eixos’, sem coordenação, sem partido, sem país, sem comunidade nacional (...), sem co-cidadania, sem o comum pertencimento a uma classe” (DERRIDA, 1994, p. 85).

É uma aliança de amizade de todos que acreditam nos espectros de Marx, sem mesmo acreditar em seus conceitos básicos. A Nova Internacional toma a forma de uma contra-conjuração de todos, uma espontaneidade da nova massa, não formada por proletários, mas sim por aqueles que recorrem aos espíritos do marxismo³.

Após escrever *Spectres de Marx*, Derrida esclareceu que não era contra a ideia de classe social, muito menos da de proletariado. Aqui, o que é problemático é “acima de tudo, o princípio de identificação de uma classe social e a ideia de que uma classe social é o que é, homogênea, presente e idêntica a si mesmo enquanto ‘suporte último’” (DERRIDA, 2008, p. 237).

A resposta de Derrida aos seus críticos é bem compatível ao seu projeto de desconstrução do marxismo. A massificação como outrora fora pensada por Marx e, principalmente, pelos marxistas, possuía esse postulado de identificação de uma homogeneidade que é a base. Homogeneidade essa que é dupla, formada tanto pelas condições de exploração quanto pela consciência de classe.

Dessa forma, a denúncia de Derrida se concentra em um conceito de massificação apenas e não naquele em voga tal como faz Barthes e Vattimo. No entanto, a análise pós-moderna

³Aijaz Ahmad (2008, p.105-106) afirma que “uma característica digna de nota da ‘Nova Internacional’ de Derrida – outro nome para anonimato, parece – é que ela não só absolutiza os indivíduos em mônadas que constituem nenhuma ‘comunidade’, mas que se anunciam, tirando de lado os ecos heideggerianos, em cadências virtualmente religiosas. Se frases como ‘o futuro absoluto que está por vir’ invoca tantas imagens latentes de uma Segunda Vinda, em outras frases como ‘experiência desértica’ ou ‘esperando pelo outro e pelo evento’ e na invocação de uma ‘experiência’ que é tanto indeterminada como já codificada, nós escutamos a linguagem poderosa da rendição e renúncia religiosa que é comum para as tradições místicas nas três maiores religiões monoteístas. É de se imaginar, então, que a anunciada ‘Nova Internacional’ possui a qualidade, mais ou menos, de uma ordem maçônica”.

que mais influenciará o campo da massificação – sendo até inspiração para uma nova *massificação outra*⁴ – é aquela executada por Gilles Deleuze.

Massificação e Multiplicidades

Tal como Lyotard, Deleuze se utiliza da análise das multiplicidades, do Uno-Múltiplo para descrever seu pensamento social e sua concepção de massificação. Em *Bergsonismo*, ele indica que Bergson utilizará uma nova concepção dessa temática filosófica tradicional, já que não é mais uma questão de opor o Múltiplo ao Uno, mas distinguir dois tipos de multiplicidade.

Dois anos depois de *Bergsonismo*, Deleuze inicia a utilização desse conceito na análise do social em *Diferença e Repetição*. É a multiplicidade que constitui a possibilidade da formação de termos um uso enquanto faculdade e um uso transcendente de uma dada linguagem, no nosso caso uma espécie de “gramática social”. Assim, “por exemplo, a multiplicidade social: ela determina a sociabilidade como uma faculdade, mas também o objeto transcendente da sociabilidade que não pode ser vivido nas atuais sociedades no qual a multiplicidade é encarnada, mas deve ser e apenas vivida no elemento do distúrbio social” (DELEUZE, 1994, p. 193).

As implicações disso, em uma análise da sociedade propriamente dita só seriam conhecidas com o trabalho conjunto de Deleuze com Félix Guattari. No primeiro livro dessa colaboração, *O Anti-Édipo*, eles desenvolvem a noção de máquinas desejantes.

O conceito está imerso em um sistema de produção do capital no qual homem e máquina estão juntos, em uma relação binária, na qual a máquina acaba por remeter ao desejo como forma de deriva dele e do âmbito sociopolítico-cultural. Esse desejo busca trazer as esferas de produção para si, para dentro desse inconsciente que o caracteriza. A produção social vira produção desejante com máquinas e sujeitos que desejam.

Só que somente “a categoria da *multiplicidade*, empregue como substantivo e superando tanto o múltiplo como o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo será capaz de explicar a produção desejante: a pro-

dução desejante é multiplicidade pura, ou seja, afirmação irreduzível à unidade” (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 45).

Ora, antes do âmbito dessa produção desejante, surgira um Estado: *Urstaat*, que é “o modelo eterno de tudo o que o Estado quer ser e deseja” (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 225). É um domínio total no campo do social, é uma situação, para Deleuze e Guattari (2004, p. 226) no qual “o Estado já não pode se contentar em sobrecodificar os elementos territoriais já codificados, tem de inventar códigos específicos para fluxos cada vez mais desterritorializados: pôr o despotismo a serviço da nova relação de classes (...); reinsuflar por todo o lado o Urstaat no novo estado das coisas”.

No entanto, com a ascensão do Capitalismo – e suas máquinas desejantes – o Urstaat transcende. “Por isso, é que o capitalismo e o seu corte não se definem apenas pelos fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada de fluxos, pela nova desterritorialização massiva, e pela conjunção dos fluxos desterritorializados” (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 232).

O resultado disso são rizomas que, no nosso caso estudado, são representados pelos microfascismos que os grupos e os indivíduos possuem, tal como Deleuze e Guattari descrevem em *Mil Platôs*. Aliás, o rizoma é o *locus* da multiplicidade e da massificação no pensamento deleuziano-guattariano. Aqui, rizoma é o conceito de análise no qual “a multiplicidade que [a] constitui já não está subordinada ao Um, mas toma consistência nela mesma. São multiplicidades de massas ou de matilhas, e já não de classes; multiplicidades anormais e nômades e já não normais ou legais”. (DELEUZE & GUATTARI, 2007, p. 641).

Assim, Deleuze e Guattari (2007) pregam que a massificação seja estudada do ponto de vista da paranoia, da esquizofrenia. Ora, em *Mil Platôs*, há a afirmação que Freud abordou “os fenômenos de multidão do ponto de vista do inconsciente, mas não viu bem, ele não via que o próprio inconsciente era, antes de mais nada, uma multidão. Foi míope e surdo; tomou multidões por uma pessoa. Os esquizos, pelo contrário, têm o olho vivo e a orelha fina. Não tomam os rumos e os avanços da multidão pela voz do

⁴Referimo-nos aqui à teoria de Antonio Negri e Michael Hardt, sendo que Deleuze influencia diretamente o último e tem em comum com o primeiro o seu estudo sobre Spinoza.

papá” (DELEUZE & GUATTARI, 2007, p. 54).

Dessa forma, a análise freudiana das massas seria a análise pacificada tal como o capitalismo que se busca criticar. Deleuze e Guattari buscam criticar a massificação pelo ponto do esquizo, por essa fuga que a filosofia proporciona. Para distinguir o que é a multidão do capitalismo e a multidão da esquizofrenia, esses autores recorrem à divisão e à tipologia de Elias Canetti.

Nessa linha de raciocínio do *Mil Platôs*, as massas são multiplicidades molares e as matilhas – estágio anterior às massas para Canetti – são multiplicidades moleculares. No entanto, colocá-las em oposição, tal como faz Canetti, seria voltar para um dualismo do Uno-Múltiplo que a noção esquizo já ultrapassou. Agora, “só há multiplicidades de multiplicidades que forma um mesmo *agenciamento*, que se exercem no mesmo *agenciamento*: as matilhas nas massas, e inversamente” (DELEUZE & GUATTARI, 2007, p. 59-60).

O agenciamento – que, no limite, é o puro campo da linguagem sob inspiração hjelmsleviana, pois é dividida em dois eixos: horizontal (conteúdo/expressão; ações/enunciações) e vertical (territorialização/desterritorialização; estabilizar/arrebatado) – das massas em matilhas e vice-versa é a forma que se deve observar as novas configurações da sociedade humana. É uma análise fora das lentes desejantes do capital, que captam tanto as guerrilhas revolucionárias das massas quanto sua dominação e submissão.

No entanto, é principalmente a segunda questão que se faz mais à vista, até por causa de seu caráter mais comunicacional. É nesse âmbito que as máquinas de palavras de ordem, que sobrecodificam a linguagem, “e que procedem às totalizações, homogeneizações, conjunções de fechamento” (DELEUZE & GUATTARI, 2007, p. 651). A massificação encontra o seu auge negativo na mecanosfera, mas, tal como a primeira questão nos mostra, há uma linha de fuga possível pelas próprias massas.

Tal como abordado anteriormente, essa análise de Deleuze e Guattari – principalmente em relação a linha de fuga pelas massas – muito influenciará um novo tipo de *massificação* *outra*: aquela analisada por Antonio Negri e Michael Hardt. Aliás esses últimos talvez sejam os mais recentes – e, ainda na ativa, pensadores da massificação no sentido mais estrito do cam-

po, ou seja, tomando-a como objeto principal de pesquisa.

Desvinculados de qualquer escola de pensamento, Antonio Negri e Michael Hardt desenharam uma extensa crítica da sociedade tal como ela se configura atualmente. No primeiro livro deles, *Empire*, descrevem como uma forma de governabilidade está superando as antigas formas de soberania nacional.

Com a chegada da globalização do capitalismo e com a homogeneização, desterritorialização e reterritorialização dos chamados Três Mundos – sendo possível ver partes de Primeiro Mundo naquilo que fora o Terceiro e vice-versa – surge uma forma de governo chamado Império.

Interessante é que Hardt e Negri (2001, p. xiv-xv) usam Império [*Empire*] não enquanto uma metáfora – tal como quisessem comparar a situação atual com os grandes impérios da Humanidade –, mas enquanto um conceito que se caracteriza: (1) pela falta de fronteiras, seu jugo não conhece limites e não há fronteiras porque o seu território físico é aquele que constitui o mundo civilizado; (2) ele não é um regime histórico, mas uma ordem que suspende a história e busca fixar o atual estado de relações pela eternidade; (3) ele opera em todos os registros da ordem social indo até às profundezas do mundo social, englobando território, população e o próprio mundo em si: é uma forma paradigmática de biopoder; e (4), ele busca sempre uma paz universal fora da história.

A única forma de se contrapor a esse poder é a *multitude*, pois o “poder imperial não pode mais resolver o conflito das forças sociais através do esquema mediador que coloca os termos do conflito. Os conflitos sociais que constituem o político se confrontam entre si diretamente, sem mediações”; o próprio Império constrói o potencial da revolução ao colocar uma multidão [*multitude*] se relacionando diretamente a ele (HARDT & NEGRI, 2001, p. 393).

Aqui, Hardt e Negri estão revisitando o pensamento de Spinoza e o seu debate com Hobbes. Ora, em Spinoza, na situação de “estado de Natureza existem partes que naturalmente formam o que Spinoza chama de *multitudo* e quando esta se comporta como um indivíduo, isto é, como uma potência de agir coletivo ou união de constituintes que agem como causa única para a produção de um efeito, institui a vida política”.

Assim, ao contrário de Hobbes, em Spi-

noza, não há pacto porque os homens constituem um indivíduo coletivo dotado de todo poder que seus constituintes lhe conferem: o corpo político. A consequência disso é que o poder político [*imperium*] é o direito natural comum ou coletivo (CHAUI, 2003, p. 299).

Assim, não há *Common wealth* do pensamento de Spinoza na figura de um soberano que tem a massa transformada em povo como corpo simbólico tal como Thomas Hobbes trabalha. Em Spinoza, a massa é a origem do poder e, quando se dá a formação de governos, ela é ponto a ser temido.

Para Spinoza, na democracia se realiza o desejo de todo ser humano de governar e não ser governado. O que impede essa realização da liberdade política é, de um lado, a superstição religiosa; e de outro, a divisão social, que leva a excluir a massa das decisões políticas já que ela é ignorante e temida.

Mas, Hardt e Negri acabam rearticulando esses três conceitos que estão presentes tanto em Spinoza quanto em Hobbes – a saber, em suas traduções inglesas, *Multitude*, *Empire* e *Common wealth* – para descrever a situação atual. Assim, hoje em dia, o Império acabou tirando os receios, ao tirar as mediações, que impediriam a *multitude* de realizar sua resistência e montar em si seu governo, enquanto sua riqueza comum, a *common-wealth*. É como se a globalização tivesse dado as condições para que os cenários mais revolucionários de Spinoza acontecessem.

Ora, essa ideia estava presente nas pri-

meiras análises de Antonio Negri sobre Spinoza. No prefácio a *A Anomalia Selvagem*, Deleuze (1993, p.7) afirma que Negri ressalta o fato de que “Spinoza pensa imediatamente em termos de *multitude* e não de indivíduo. Toda a sua filosofia é uma filosofia da ‘potentia’ contra a ‘potestas’”, o poder. Essa luta da *multitude* contra o Império se coloca enquanto conclusão do livro *Empire*. Em um primeiro momento, Hardt e Negri a relacionam com diversos momentos do pensamento ocidental sobre a sociedade e sobre as massas. Assim, a *multitude* quebraria com uma noção de reificação⁵ e com a de proletariado, enquanto classe de trabalhadores industriais⁶.

Assim, dentro do pensamento de Michael Hardt e Antonio Negri (2001, p. 411), “na era pós-moderna, já que a figura de povo se dissolveu, o militante é aquele que melhor expressa a vida da *multitude*: o agente da produção biopolítica e resistência contra o Império”. Só que esse militante não é o agente triste e ascético da Terceira Internacional, cuja alma estava permeada pela razão estatal soviética.

O militante para eles é uma mistura de Wobbly⁷ com São Francisco de Assis⁸, que se une na alegria e na vivacidade da *multitude* com ela mesma contra o poder do Império. É sobre essas ideias que Hardt e Negri escreveram o seu segundo livro, *Multitude*.

Nele, a ideia da *multitude* é expandida e novamente contraposta com outros momentos do pensamento social acerca da massificação. Assim, a *multitude*, para Hardt e Negri (2004, p. xv), não é nem uma identidade – logo, não é um

⁵A *multitude* afirma sua singularidade ao inverter a ilusão ideológica que todos os humanos na superfície global do mercado mundial são negociáveis. Segurando a ideologia do mercado pelos seus pés, a *multitude* promove através do seu trabalho as singularizações dos grupos e combinados da humanidade, através de cada e todo nó da troca global” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 395).

⁶A *multitude* é “um novo proletariado e não uma nova classe de trabalhadores industriais. Essa distinção é fundamental. Como explicamos antes, ‘proletariado’ é o conceito geral que define todos cujo trabalho é explorado pelo capital, a inteira *multitude* cooperativa. A classe dos trabalhadores industriais apenas representaram um momento *parcial* da história do proletariado e das suas revoluções.

⁷Sobre o militante: “Nós estamos nos referindo, ao contrário, para algo mais próximo dos combatentes comunistas e libertários das revoluções do século XX, os intelectuais que foram perseguidos e exilados no curso das lutas antifascistas, os republicanos da Guerra Civil Espanhola e dos movimentos de resistência europeus; e os combatentes da liberdade de todas as guerras anticolonialistas e anti-imperialistas. Um exemplo prototípico dessa figura revolucionária é o militante agitador da Industrial Workers of the World. Os Wobbly construíram associações entre o povo trabalhador por baixo, através de contínua agitação e enquanto organizavam, dando a ascensão de um pensamento utópico e de um conhecimento revolucionário. O militante era o ator fundamental da ‘longa marcha’ de emancipação do trabalho do século XIX ao XX, a singularidade criativa daquele movimento coletivo gigante que foi a luta de classes” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 412).

⁸Há uma velha lenda que pode servir para iluminar a futura vida da militância comunista: aquela de São Francisco de Assis. Considera seu trabalho. Para denunciar a pobreza da *multitude*, ele adotou aquela condição comum e descobriu ali o poder ontológico de uma nova sociedade. O militante comunista faz o mesmo, identificando a condição comum da *multitude*, sua enorme riqueza. São Francisco, em oposição ao nascente capitalismo, recusou toda disciplina instrumental e, em oposição à mortificação da carne (na pobreza e na ordem constituída), ele colocou uma vida feliz, incluindo todos os seres e a natureza, os animais, irmã lua, irmão sol, os pássaros do campo, os pobres e explorados humanos, juntos contra a vontade de poder e corrupção. Mais uma vez, na pós-modernidade, nós nos encontramos na situação de São Francisco, vivendo contra a miséria do poder e alegria de ser. Essa é uma revolução que nenhum poder irá controlar – porque biopoder e comunismo, cooperação e revolução estão juntas no amor, simplicidade e também inocência. Essa é a irrepreensível leveza e alegria de ser comunista” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 413).

povo – muito menos é uniforme – logo, não seria uma massa. Para eles, a grande diferença entre *multitude* e massas é que “a essência das massas é a indiferença: todas as diferenças são submergidas e afogadas nas massas. Todas as cores da população se tornam cinzas. As massas são hábeis em se mover em uníssono só porque elas formam um indistinto e uniforme conglomerado” (HARDT & NEGRI, 2004, p. xiv).

Por sua vez, “na *multitude*, as diferenças sociais se mantêm diferentes. A *multitude* é multicolorida, tal como a capa mágica de José [do Egito, Filho de Jacó]. Assim, o desafio posto pelo conceito de *multitude* é de uma multiplicidade social conseguir comunicar a agir em comum enquanto permanecem internamente diferentes” (HARDT & NEGRI, 2004, p. xiv).

Michael Hardt e Antonio Negri realizam algo curioso – principalmente porque é claramente descrito – dentro da história do conceito de massificação. Ao invés de criar uma instância mais individualizada para combater a massificação negativa, traçam uma condição muito mais coletiva para combatê-la. Assim, para combater o *homogêneo* das massas, a massificação da *multitude* busca o *comum*.

Assim, há a necessidade de uma nova democracia, pois, nas palavras de Hardt e Negri (2004, p. 349), “nesse tecido biopolítico, *multitudes* se interseccionam com outras *multitudes* e dos milhares de pontos de interseção, dos milhares de rizomas que ligam essas produções *multitudinous*, das milhares de reflexões nascidas em cada singularidade, emerge inevitavelmente a vida da *multitude*”; uma nova carne para um novo corpo social, um novo comum biopolítico.

Para estudar esse novo comum, surge o terceiro livro da dupla: *Commonwealth*. É um livro onde Hardt e Negri (2009, p. vii-viii) “articulam um projeto ético, uma ética da ação política democrática dentro e contra o Império, investigando o que os movimentos e práticas da *multitude* são e o que eles podem ser para descobrir as relações sociais e formas institucionais de uma democracia global possível”.

Commonwealth é um *Speculum Principis* para a *multitude*. Tal como afirmamos anteriormente, *Speculum Principis* ou *Fürstenspiegel* ou *Espelho dos Príncipes* é um gênero literário que

versa em produzir um manual para os príncipes, ou seja, para aqueles que sucederam no poder político.

O ato da *multitude* suceder no poder político do Império é denominado em homenagem ao *Speculum Principis* mais famoso: *O Príncipe*, de Maquiavel. Assim, “*Becoming-Prince* [Tornando-se Príncipe] é o processo da *multitude* aprendendo a arte do autodomínio e inventando formas democráticas perenes de organização social. A democracia da *multitude* é imaginável e possível só porque nós todos dividimos e participamos no comum” (HARDT & NEGRI, 2009, p. viii).

É esse comum que demolirá as distinções entre público e privado e as próprias bases que poderiam dar margem ao retorno para o Império. Tal como os outros livros da trilogia, *Commonwealth* revisita o passado de conceitos filosóficos afins. Assim, o que distingue esse livro dos dois anteriores é que ele debate a própria questão do Esclarecimento.

Hardt e Negri (2009, p. 21) chegam a afirmar que “o Kant maior provê os instrumentos para apoiar e defender a república da propriedade até os dias atuais, o Kant menor nos ajuda para vermos como derrubá-la e construir uma democracia da *multitude*”. Mas, quem são Kant maior e Kant menor?

A distinção entre essas duas visões de Immanuel Kant se centra, para Hardt e Negri, no texto *Resposta à Questão: O que é o Iluminismo?*. Nele, Kant desenha o mote do Esclarecimento, do *Aufklärung*: *Sapere Aude!*. O Kant maior traduziria, para eles, esse mote como “ouse saber”, mas o Kant menor traduziria para “saiba como ousar”, tornando-se a arma essencial para destruir o Império, o fruto do Projeto Moderno, buscando o projeto da democracia da *multitude*⁹.

O caminho proporcionado pelo Kant menor é um programa para a democracia da *multitude* que possui três plataformas: (1) apoio governamental contra a miséria, dando tudo que todos precisam para viver; (2) igualdade contra hierarquia, ou seja, tudo que é necessário para que todos sejam capazes de participar do autodomínio coletivo da sociedade e da interação construtiva com outros; e (3) acesso livre ao co-

⁹Afirmam Hardt e Negri (2009, p. 15): “O projeto político que propomos não é apenas (com Kant) um ataque na soberania transcendental e (contra Kant) uma crítica destinada a desestabilizar o poder transcendental da república da propriedade, mas também e ultimamente (além Kant) uma afirmação dos poderes imanentes da vida social, porque essa cena imanente é o terreno- o único terreno possível – no qual a democracia pode ser construída”.

mum, sejam os bens comuns – materiais e de conhecimento, seja a totalidade da sociedade (HARDT & NEGRI, 2009, p. 380-381).

Dessa forma, Hardt e Negri ligam o seu conceito de massificação, a *multitude*, a um projeto político prático e servem de inspiração para a maioria dos novos movimentos sociais, que não buscam mais a diferenciação da coletividade, mas sim a alegria da coletividade dos diferentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No entanto, devemos considerar qual é a importância de se refletir acerca de um conceito – a massificação – considerado ultrapassado, especialmente na cena da pesquisa em Ciências da Comunicação. Eis aqui a oportunidade de fazer uma analogia. No filme *Weekend at Bernie's II*, o personagem principal, Bernie Lomax, é um milionário estelionatário que, após morrer, recebe um feitiço vodu que faz o seu cadáver “ganhar vida” e rumar para o local onde ele escondeu sua fortuna, toda vez que uma música caribenha é tocada próximo dele.

O conceito de massificação nas Ciências da Comunicação possui mais ou menos esse mesmo estatuto. Outrora, principal conceito – praticamente fundante do campo – e agora é declarado “morto” com o advento da investigação comunicacional direcionada ao receptor (e suas vontades autônomas) e às mediações.

Só que, dentro da teoria, a massificação também recebeu o seu feitiço vodu e segue sendo ponto de apoio de uma parte pouco prestigiada do campo: a Crítica da Comunicação. Ora, toda vez que alguém precisa criticar a produção midiática atual, usa o conceito de massificação para essa tarefa, um verdadeiro lugar-comum retórico.

Essa prática, no entanto, é vista como atrasada e infundada, descolada dos avanços do campo comunicacional. De certa forma, essa constatação é válida porque, usada dessa forma, a massificação ruma – tal como Bernie Lomax – para um mesmo caminho teleológico de confronto e não de compreensão.

Ora, não é esse o objetivo das poucas linhas que constituem o presente trabalho. Toda a construção aqui apresentada – bem como, a sua premissa de analisar esse conceito zumbi – tem como objetivo não só refletir acerca do conceito de massificação, mas também usar essa micror-

reflexão como pequena contribuição ao grande debate das Ciências da Comunicação. Tal como qualquer jovem ciência, as Ciências da Comunicação se colocam dentro de um campo de embates epistemológicos na busca de sua emancipação e pela autodeterminação do seu próprio objeto. Para muitos, a interdisciplinariedade traz riscos à emancipação desse campo científico, que o transformaria em uma amálgama de estudos sobre o objeto comunicacional.

Assim, por exemplo, se utilizarmos a visão sociológica em demasia, corremos o risco de realizar uma Sociologia sobre uma determinada prática midiática e não um estudo dialógico entre Comunicação e Sociologia, com a manutenção dos estatutos que constroem o primeiro. O desafio das Ciências da Comunicação no início do século XXI é buscar sua própria episteme. Muniz Sodré (2007, p. 23) afirma que “se pode conceber a comunicação como uma hermenêutica da existência atravessada pelo bios midiático”. Aqui, o sentido de hermenêutica é entendido “como um modo de inteligibilidade (uma ‘língua afiada’) aplicado aos fenômenos de compreensão suscitados pela consciência tecnológica” (SODRÉ, 2007, p. 24).

Assim, Muniz Sodré (2007, p. 24) propõe um modelo de pesquisa nas Ciências da Comunicação análogo à visão acerca do trabalho do antropólogo, desenvolvida por Claude Lévi-Strauss, que abarca três níveis: “o primeiro nível de trabalho é a descrição (etnografia) de uma determinada cultura; o segundo, a sua montagem lógica (etnologia), e o terceiro, a análise comparada dos grupos humanos, ou seja, a antropologia propriamente dita”. No caso da “etnologia comunicacional”, devemos convocar “o saber das disciplinas clássicas do pensamento social, como a sociologia, a antropologia cultural, a economia, a ciência política, a psicologia e a história, sem uma distinção epistemológica precisa frente ao discurso das outras ciências sociais e humanas” (SODRÉ, 2007, p. 24).

Dessa forma, há aqui o prelúdio de um trabalho com esse segundo nível da hermenêutica comunicacional, buscando subsídios em outros campos para se pesquisar um determinado objeto das Ciências da Comunicação. No nosso caso, esse objeto foi o próprio conceito de massificação e de massa.

Ora, observar o trabalho do conceito é uma das principais formas de realizar essa etnologia comunicacional. Enquanto campo bus-

cando autonomia, as Ciências da Comunicação precisam compreender bem seus conceitos para assim produzir conhecimento suficiente para poder abarcá-los em uma epistemologia própria. É assim que, pouco a pouco, vai se construindo o comum da Comunicação. É da compreensão de conceitos como massificação que poderemos evoluir para uma reflexão sobre as próprias bases do campo. Um estudo sobre a massificação é o primeiro passo para a metacomunicação.

O presente trabalho, mesmo em sua completude, não representa um grande passo. Seria leviano dizer algo nesse sentido. O que deve ser apreendido dele é uma vontade de escavar dentro desse caminho para os subterrâneos da Comunicação Social. Não é ver o que acontece no primeiro nível da teoria, mas sim o que a move internamente. Algo que, para continuar na linha alegórica de antes, representaria uma dissecação de zumbis.

Ora, se tomamos como verdadeira a afirmação de Muniz Sodré (2003, p. 309) de que, nas Ciências da Comunicação, “não se trata de discurso sobre representações de substâncias históricas, mas de discurso sobre discurso”, observamos assim que precisamos cada vez mais de estudos que problematizem os conceitos subterrâneos do campo.

Isso acontece com o zumbi da massificação e acontece com muitos outros que, por muitas vezes, só são vistos em arquivos empoeirados dentro de bibliotecas. Talvez apenas estudando os esqueletos comunicacionais dentro dos armários do campo é que poderemos buscar a contínua construção da pesquisa em Comunicação.

Essa é a maior necessidade arqueológica que temos: compreender a Comunicação pela Comunicação, a interminável relação entre o eu e aquele que não sou *eu-mesmo*, mas o Outro. Eis o *feynmanium*¹⁰ das paralogias comunicacionais.

REFERÊNCIAS

AHMAD, A. Reconciling derrida: specters de Marx and deconstructive politics. In: SPRINKLER, M. **Ghostly demarcations**. London: Verso, 2008.

BARTHES, R. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Difel, 1975.

BAUDRILLARD, J. **À sombra das maiorias silenciosas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Simulacros e simulações**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

_____. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2008.

CHAUÍ, M. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, G. Prefácio. In: NEGRI, A. **A anomalia selvagem**. São Paulo: 34, 1993.

_____. **Difference & repetition**. New York: Columbia University Press, 1994.

_____. **Bergsonismo**. São Paulo: 34, 2004.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

_____. **Mil planaltos: capitalismo e esquizofrenia**. 2. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

DERRIDA, J. **Specters of Marx**. New York: Routledge, 1994.

_____. Marx & Sons. In: SPRINKLER, M. **Ghostly demarcations**. London: Verso, 2008.

HARDT, M. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. São Paulo: 34, 1996.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Empire**. Cambridge: HUP, 2001.

_____. **Multitude**. New York: Penguin, 2004.

_____. **Commonwealth**. Cambridge: HUP, 2009.

LYOTARD, J. F. **The postmodern condition**. Minneapolis: UMP, 1984.

¹⁰Através do cálculo simplista da equação de Dirac, o físico Richard Feynman afirmou que o elemento químico 137 é o último elemento químico possível de ser previsto na atual concepção da tabela periódica. Dessa forma, enquanto homenagem, o elemento químico 137 – chamado oficialmente de *untriseptium* – é conhecido como *feynmanium*.

VENANCIO, R. D. O.

LYOTARD, J. F.; THÉBAUD, J. L. **Just gaming**. Minneapolis: UMP, 2008.

SODRÉ, M. Ciência e método em comunicação. In: LOPES, M. I. V. (Org.). **Epistemologia da comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Sobre a episteme comunicacional. **Revista Matrizes**, São Paulo, n. 1, out. 2007.

VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

FILOSOFÍA DE LAS MASAS EN EL POSTMODERNISMO: SIMULACRO, MULTIPLICIDAD, JUEGOS DE LENGUAJE Y MULTITUD

RESUMEN: Este artículo busca analizar cómo el concepto de masas es analizado en la filosofía llamada postmoderna. Usando la intersección entre Filosofía del Lenguaje y Filosofía Política, el concepto se metamorfosea en diversos autores (Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Roland Barthes, Gilles Deleuze) para desembocar en aquellos que trabajan actualmente el concepto en filosofía: Michael Hardt y Antonio Negri.

PALABRAS CLAVE: Postmoderno; Masas; Lenguaje.